

## **Espacialidades Sagrada e Profana e uma Instituição Religiosa Neopentecostal não Tradicional de uma Cidade no Interior de Minas Gerais: Contribuição Teórica**

**Isley Borges da Silva Junior, Alessandro Gomes Enoque,  
Luiz Alex Silva Saraiva e Lorrana Laila Silva de Almeida**

### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo principal compreender as representações dos espaços sagrado e profano no âmbito de uma igreja neopentecostal não tradicional (*underground*) de uma cidade no interior de Minas Gerais. Por meio de uma pesquisa de natureza qualitativa foram realizadas 15 entrevistas semiestruturadas com pastores e fiéis de uma instituição religiosa (respectivamente, 05 pastores e 10 fiéis). Pôde-se observar que o espaço da igreja neopentecostal pesquisada, invadiu, de alguma forma, um espaço essencialmente profano. Esta ruptura com uma abordagem tradicional de distribuição espacial dos templos (presente na igreja católica) levaria, na perspectiva dos transeuntes, a uma percepção da igreja pesquisada como sendo um não espaço sagrado e, assim, a uma ideia de que haveria uma certa fluidez entre o interior e o exterior dela. Além disso, o templo parece apresentar-se como um espaço não conservador (que não conserva tradições), tendo um caráter essencialmente prático e informal.

### **Palavras-chave**

Sagrado; Profano; Neopentecostalismo; Igreja; Underground.

**Abstract**

The main objective of this article was to understand the representations of the sacred and profane spaces in the framework of a non-traditional neopentecostal church (underground) of a city in the interior of Minas Gerais. By means of a qualitative research 15 semi-structured interviews were conducted with pastors and faithful people of a religious institution (05 pastors and 10 faithful people, respectively). It could be observed that the space of the neopentecostal church researched, in some way, invaded an essentially profane space. This break with a traditional approach to the spatial distribution of temples (present in the catholic church) would lead, from the perspective of passers-by, to a perception of the researched church as a non-sacred space and thus to an idea that there would be some fluidity between the inside and outside of it. In addition, the temple seems to present itself as a non-conservative space, with no traditions, having an essentially practical and informal character.

**Keyword**

Sacred; Profane; Neopentecostalism; Church; Underground.

**INTRODUÇÃO**

É fato comumente aceito que o campo religioso brasileiro vem sofrendo transformações ao longo das últimas décadas (Sanchis, 2018). Predominantemente católico, tal campo vem cedendo espaço considerável para denominações, especialmente as neopentecostais. Formadas a partir da década de 1970, tais igrejas, de acordo com Mariano (2014), abandonaram seu sectarismo e hábitos ascéticos na direção de uma maior aproximação com o mundo, abandonando um certo estigma que estava tradicionalmente associado a elas.

Freston (1996), ao discorrer sobre as igrejas neopentecostais, apresenta como uma das peculiaridades dessas instituições religiosas o caráter inovador acerca da inserção social, contribuindo para o surgimento de novas perspectivas teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. Em adição, Mariano (2014) afirma, ainda, que as instituições religiosas neopentecostais são caracterizadas por sua visibilidade e presença nas mídias, além de terem uma essência empresarial estrutural, ou seja, a atuação de igrejas dessa denominação religiosa baseia-se na performance da instituição enquanto uma empresa, levando algumas delas até mesmo à obtenção de fins lucrativos.

Nos últimos anos tal movimento de aproximação com a sociedade, especialmente com grupos sociais que não constituíam o público principal de tais denominações, vem acentuando-se. Abraçando a diferença e tomando-a como ponto de partida para a sua evangelização, intitulam-se, agora, alternativas, *undergrounds*, e provam que rockeiros, tatuados, *punks*, *hipsters*, gente do *heavy metal* e de qualquer outra tribo descolada pode

congregar e vivenciar a sua religião. O neopentecostalismo na contemporaneidade, *in nuce*, parece ser um produtor de instituições religiosas para todas as tribos (Mariano, 2014).

Embora haja uma rica produção sobre o fenômeno religioso, especialmente nos campos da sociologia, da história e da antropologia (Bourdieu, 2005, 2007, 2008, 2010; Durkheim, 1996; Eliade, 1992, 2002; Teixeira, 2010; Weber, 2000, 2001, 2006), estudos que tenham, como objeto, instituições religiosas caracterizadas como “alternativas”, ou “*undergrounds*”, ainda são bastante incipientes.

É dentro deste escopo que este trabalho se encontra inserido e tenho como objetivo compreender as representações dos espaços sagrado e profano, no âmbito de uma igreja neopentecostal não tradicional de uma cidade no interior de Minas Gerais, buscando lançar luzes sobre uma realidade parcamente explorada pela área de estudos organizacionais.

Dessa forma, a importância da presente pesquisa justifica-se por sua contribuição nesse campo de estudos, possibilitando a investigação do escopo religioso de análise, a partir da exploração de conceitos como sagrado e profano. Destaca-se, ainda, a contribuição do referente trabalho no campo das ciências sociais e humanas, uma vez que o estudo engloba a percepção dos fiéis, desvendando a maneira como eles se observam, enquanto participantes da igreja analisada.

## **A ABORDAGEM DA RELIGIÃO NO CAMPO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS**

Ao abordar a dimensão religiosa, é possível que discussões acerca dessa temática estejam relacionadas a estudos e práticas que permeiam diversos campos do conhecimento, como sociologia, administração, antropologia e geografia, produzindo uma relação de interdisciplinaridade entre os mais variados espaços e territórios de pesquisa.

Assim, na tentativa de evidenciar tais possibilidades, insere-se, nesse contexto, algumas abordagens investigativas que relacionam a temática da religião à área de estudos organizacionais, tais como os estudos de Berger (2004), Serafim (2008), Silva e Siqueira (2009), Borges e demais autores (2014), Silva e demais autores (2018), entre outros.

Com referência aos estudos de Berger (2004), ao abordar religião, o autor apresenta a relação existente entre igrejas de diferentes denominações e elementos de mercado. Dessa forma, a adaptação das organizações religiosas a situações mercadológicas, a partir da utilização de estratégias de comunicação e de *marketing*, e a racionalização de processos organizativos, constituem-se elementos que traduzem a abordagem religiosa ao contexto organizacional.

Em adição ao exposto, em sua obra *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, o autor aborda a realidade dos grupos religiosos caracterizados como competitivas agências de mercado, uma vez que o posicionamento desses grupos resulta na conquista da população de consumidores (fiéis) ao competirem com grupos que têm o mesmo propósito. Além disso, aborda, também, a pressão existente para a obtenção de resultados, acarretando a racionalização das estruturas socioreligiosas, expressa pelo fenômeno da burocracia.

A situação contemporânea da religião caracteriza-se, portanto, por uma progressiva burocratização das instituições religiosas. Esse processo deixa marcas, quer nas relações sociais externas, quer nas internas. Com relação a estas, as instituições religiosas são administradas burocraticamente e suas operações cotidianas são dominadas pelos problemas típicos e pela ‘lógica’ da burocracia. Externamente, as instituições religiosas relacionam-se com outras instituições sociais, umas com as outras, através das formas típicas da interação burocrática. ‘Relações públicas’ com a clientela consumidora, ‘lobbying’ com o governo, ‘levantamento de fundos’ em agências privadas e governamentais, envolvimento multifacetado com a economia secular (particularmente por meio de investimentos) – em todos esses aspectos de sua ‘missão’, as instituições religiosas são compelidas a buscar ‘resultados’ por métodos que são, necessariamente, muito semelhantes aos empregados por outras estruturas burocráticas, com problemas similares. A mesma ‘lógica’ burocrática aplica-se às relações das várias instituições religiosas entre si. Burocracias exigem tipos específicos de pessoal. Esse pessoal é específico, não apenas em termos de suas funções e habilidades necessárias, mas também em termos de suas características psicológicas. As instituições burocráticas selecionam e formam os tipos de pessoal de que elas necessitam para operar. Isso significa que tipos semelhantes de liderança emergem nas diversas instituições religiosas, independentemente dos padrões tradicionais nessa questão. (Berger, 2004, p. 151 e 152, grifo do autor).

Por sua vez, com referência aos estudos de Serafim (2008), o autor aponta para a disseminação de abordagens organizacionais que investigam elementos ligados à religião, destacando a aproximação das organizações religiosas às empresas contemporâneas, seja em termos de estrutura, ou estratégia, evidenciando a adoção de uma gestão empresarial por igrejas de denominação evangélica e católica. Para o autor, “é possível afirmar que a esfera religiosa não é meramente adaptativa, mas capaz de influenciar o comportamento econômico ao oferecer visões de mundo e recursos aos adeptos que se ocupam com a atividade empreendedora” (Serafim, 2008, p. 1).

De forma complementar, a relação entre religião e empreendedorismo, destacada nos estudos de Serafim (2008), é, também, apresentada nos trabalhos de Borges e demais autores (2015), ao pesquisarem sobre empresas que exploram o nicho da religiosidade. Nesse sentido, ao buscarem o entrelaçamento da relação entre empreendedorismo e religião, os autores identificaram a manifestação de um tipo particular de empreendedorismo, observado a partir de três categorias: o empreendedor religioso –refletindo aspectos religiosos presentes tanto na análise da ideia, quanto nas motivações para a abertura do negócio; a religião enquanto oportunidade de negócio – compreendendo a análise do contexto e de elementos comerciais ligados à religião, que impactam no processo do empreendedorismo religioso, como a socialização religiosa; e os resultados da prática empreendedora – traduzidos nos efeitos concretos e simbólicos do empreendedorismo religioso, como a missão de atuar no ramo de artigos religiosos, divulgando a própria doutrina religiosa.

Por sua vez, ao abordar os estudos de Silva (2008) e Silva e Siqueira (2009), a temática da religião é explorada no contexto organizacional, a partir da investigação da relação

entre espiritualidade e religião no ambiente de trabalho, de forma a revelar as possíveis implicações dessa analogia em organizacionais religiosas e não religiosas. Como resultados, os estudos revelaram que a prática religiosa e espiritual no contexto do trabalho, além de refletir uma perspectiva mais humanizada das organizações, também corrobora para a criação de um ambiente caracterizado por relacionamentos mais próximos, aprofundamento da significância do trabalho para o indivíduo, sentimento de pertencimento e participação na organização, satisfação e bem-estar psicológico, bem como liberdade para vivenciar, no contexto do trabalho, os valores individuais. Assim,

[...] por conta do estabelecimento de ligação, e até de formação de redes sociais, a espiritualidade no ambiente de trabalho pode ser uma ferramenta a mais na construção de uma dinâmica organizacional eficiente. Já a religião, com a promoção de valores como solidariedade, compaixão, caridade e perdão, pode contribuir para trazer maior significado, maior coesão social e apoio mútuo para a atividade do trabalhador, o que pode melhorar, por exemplo, a comunicação, o comprometimento, o trabalho em equipe e a motivação entre os trabalhadores, entre outras possibilidades. (Silva, 2008, p. 777).

Adicionalmente aos estudos apresentados anteriormente, destaca-se, ainda, as pesquisas de Silva e demais autores (2018), ao investigarem uma organização religiosa, a partir da Teoria de Estruturas Organizacionais em Mintzberg. Como resultados da análise, o estudo permitiu verificar que a estrutura organizacional da instituição pesquisada, sendo esta pertencente à doutrina católica, apresentou características da burocracia em Mintzberg (1981, 2003), por agrupamentos funcionais, identificada na intensa autonomia dos participantes da instituição, tendo como forma de coordenação o ajustamento mútuo por meio de uma intercomunicação que transcorre do ambiente formal e informal da instituição, já legitimada e institucionalizada pelos participantes. Por sua vez, a intercomunicação é caracterizada, em sua própria estrutura, baseando-se em valores expressos por atos de colaborar e solidarizar. Contudo, observou-se a existência de uma organização estruturada com base na burocracia mecanizada, composta por distintas partes organizacionais, as quais são conduzidas por meio do ajustamento mútuo.

A partir dos trabalhos apresentados, é possível compreender a existência de uma relação que interliga a abordagem da religião à área de estudos organizacionais, na qual as particularidades da dimensão religiosa são possíveis de serem exploradas, a partir da análise organizativa da instituição, em diferentes escopos de investigação. Como pode ser observado, o estudo da religião no campo de estudos organizacionais contribui para o avanço científico, ao pesquisar e analisar elementos como empreendedorismo, motivação, liderança, adaptação das organizações religiosas a situações mercadológicas, estratégias de comunicação e de *marketing*, racionalização de processos organizativos, aspectos burocráticos, significância do trabalho para o indivíduo, sentimento de pertencimento e participação na organização. O estudo também promove valores como solidariedade, compaixão, caridade e perdão, refletindo diretamente na comunicação praticada entre os indivíduos, no comprometimento destes e no trabalho em equipe.

No entanto, apesar da existência de discussões que possibilitem tais perspectivas de análise, a partir do escopo religioso, Enoque, Borges e Borges (2016), destacam que ainda

é incipiente, no campo de estudos organizacionais, a realização de pesquisas no contexto de instituições religiosas, e não religiosas, que busquem compreender as particularidades e características de elementos como as dimensões do sagrado e profano, conceitos intrinsecamente ligados à relação do homem com o plano social. De forma complementar, Tracey, Phillips e Lounbury (2014) apontam que a escassez de pesquisas na área de estudos organizacionais que visam explorar tal vertente de análise, seria explicada pela aparente crença de que a religião não consistiria em um objeto apropriado a ser investigado cientificamente, incitando discordâncias entre pesquisadores, uma vez que a religião, atrelada à busca pelo entendimento do sagrado e profano no contexto das instituições, possibilita um vasto conhecimento acerca dos espaços de representação e elementos que impactam diretamente as relações sociais estabelecidas na organização (interna e externamente), em sua estrutura organizacional, no comportamento do homem no ambiente da instituição, além de possibilitar compreensões relacionadas à cultura, à simbologia e aos significados.

A partir do exposto, e considerando como objeto de análise desta pesquisa as representações dos espaços sagrado e profano de uma instituição religiosa, torna-se necessário discorrer, com maior profundidade, acerca das definições de tais conceitos (sagrado e profano).

## **SAGRADO E PROFANO: A REPRESENTAÇÃO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS**

Ao abordar a dimensão do sagrado, Eliade (1992) aponta que essa manifestação se dá a partir de uma experiência, uma realidade que difere do que pode ser entendido como “experiência natural” do indivíduo. O sagrado, entendido como oposto ao profano, mostra-se quando sua manifestação ocorre com base em elementos e situações que evadem da realidade natural do mundo do homem. Assim, com base nessa concepção, é possível que um objeto qualquer se torne um elemento de consagração, ou seja, um objeto sagrado no qual é depositado determinada devoção, fazendo com que o objeto passe a ter certo poder e representação na vida do homem. Nesse contexto, ele deixa de ser um simples artefato e passa a ser considerado um elemento sagrado, pois “revela” algo que está além da vida natural. Tais afirmações tornam-se evidentes quando, a exemplo, imagens em gesso tornam-se elementos de representação e consagração nos quais são depositadas as crenças, a fé e a esperança de devotos e fiéis de determinada religião.

Este cenário corrobora para a possibilidade em determinar um componente como algo sagrado, sendo este mesmo objeto construído a partir de elementos que sejam considerados profanos (Eliade, 1992). “Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural.” (Eliade, 1992, p. 13). Ao passo que o sagrado apresenta uma relação direta com a divindade e que essa experiência religiosa remonta a antigos comportamentos individuais ou coletivos da humanidade, por outro lado, o profano é entendido como todo elemento desprovido dessa sacralidade, sendo este espaço identificado “ao redor” ou “em frente” ao espaço do sagrado (Rosendahl, 1999).

Nesse sentido, ao elucidar a construção dos espaços sagrado e profano, em sua obra intitulada *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Rosendahl (1996) discorre sobre

a relação entre o objeto sagrado e o espaço utilizado para a realização dos rituais religiosos. Remetendo à historicidade dessas concepções, a autora apresenta que cada religião doméstica já continha seu espaço considerado como sagrado, e esse espaço era destinado às cerimônias religiosas, as quais eram conduzidas sem regras, uniformes e rituais já estabelecidos. Nessa perspectiva,

[...] em tempos bastante remotos, a religião doméstica definia o objeto sagrado de culto, como também demarcava o espaço sagrado no qual deveria ocorrer o conjunto das práticas religiosas limitadas ao sagrado. Cada família possuía e vivenciava seu espaço sagrado. A idéia de religião associa-se à idéia de sagrado. Ambos contêm muita coisa em comum [...] ambas se manifestam no espaço. (Rosendahl, 1996, p. 26-27).

Corroborando ao exposto, a constituição do espaço sagrado pode se dar mediante duas formas. A primeira, com o envolvimento do ser, manifestando-se diretamente com a divindade. O ato de manifestação do sagrado faz-se presente em relação às coisas, objetos e pessoas e, nesse sentido, tudo passa a representar algo munido de sacralidade – e o que é divino passa a ser revelado. Dessa forma, o homem passa a experimentar, vivenciar um sentimento religioso, e começa a adorar algo sagrado contido em um objeto que o faz ser diferente dos outros objetos comuns.

Em um segundo momento, ao se abordar e tomar como investigação o homem religioso, Rosendahl (1996) destaca a existência de uma necessidade que o circunda: a necessidade em ter contato, em vivenciar uma atmosfera tomada do sagrado. Assim, o pensamento religioso do indivíduo, e o fato dele pertencer a um mundo repleto de religiosidade e valores, corrobora para a qualificação e identificação de espaços considerados díspares de outros. Portanto, surge o espaço sagrado, qualitativamente forte, dotado de poder, delimitado e particularizado (Eliade, 1992; Rosendahl, 1996).

O espaço sagrado torna-se, assim, caracterizado como um campo de forças e valores no qual o homem religioso experimenta o fenômeno de emergir de sua zona natural para uma esfera sobrenatural. Nesse aspecto, a simbologia, os mitos e os ritos exercem um papel primordial nessa conjuntura, pois, é por meio deles que o sagrado assume sua posição de mediador entre o ser (homem) e a divindade (Eliade, 1992). Esse

[...] fenômeno da construção do espaço sagrado implica num comportamento religioso de conquista e ocupação de algo que não é ‘nosso’. A estrutura do espaço sagrado implica também a idéia da repetição da hierofania primordial que consagra o espaço e, assim, transfigura-o, singulariza-o e isola-o do espaço profano. (Rosendahl, 1996, p. 31).

Rosendahl (1996) destaca, ainda, a vinculação dos espaços sagrado e profano a um espaço social. É ressaltada a existência de uma ordem de distribuição do espaço e, nessa distribuição, o sagrado limita-se, tornando possível o profano. O homem, por sua vez, ao criar os espaços sagrados, materializa nestes seus sentimentos, imagens e pensamentos. Até porque infere-se que os espaços sagrados são definidos com base no poder da mente, a qual percorre muito além do que é percebido pelo mundo material.

Quanto à construção do espaço sagrado, este solidifica-se por meio da simbologia que representa na vida do ser. Assim, o espaço sagrado emerge como um elemento de possibilidade em adentrar um mundo sobrenatural, em que o homem vivencia manifestações, fenômenos e experiências que não são vivenciadas no espaço profano.

Nas concepções de Eliade (1992), o espaço sagrado pode ser compreendido a partir de sua significação, ou seja, caracteriza-se como o “centro do mundo”, manifestado no âmbito dos templos religiosos. Dessa forma, a instituição religiosa, enquanto espaço sagrado, é entendida como o local em que o homem religioso encontra orientação e referência para conduzir suas ações na vida “mundana”. De forma oposta, o espaço profano é caracterizado pela ausência de significados. Trata-se, portanto, de um espaço desprovido de orientação, emergindo e desaparecendo de acordo com as necessidades diárias. Nesses espaços, há uma neutralidade nos diversos lugares onde o homem se movimenta, sendo ele compelido às obrigatoriedades decorrentes da sociedade industrial. Por sua vez, Oliveira (2012, p. 15) argumenta sobre a distinção entre os espaços sagrado e profano, expondo que

[...] a experiência do sagrado proporciona ao homem religioso a verdadeira orientação, a sua identificação com o mundo sagrado, enquanto a experiência profana não proporciona viver experiências do sagrado, do mundo transcendente. (Oliveira, 2012, p. 15).

Em complemento ao exposto, Barros e Nascimento Neto (2011) dissertam sobre o espaço profano, caracterizando-o como o espaço ao entorno dos templos religiosos, em que a prática de determinadas atividades, como a comercialização de produtos, extingue a sacralidade do espaço em questão. Assim, o espaço profano

Constitui-se naquele espaço ‘ao redor’ do espaço sagrado. Em relação ao espaço profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculados ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial, identifica-se o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado. O comércio e o lazer [...] estão nos espaços profanos. (Rosendahl, 1999, p. 81).

A partir do exposto, o que se revela caminha em direção a um entendimento em que a abordagem do sagrado e profano são elementos que fazem parte da vida do homem, assumindo um papel primordial na maneira do indivíduo lidar e atuar no mundo. Ao se referir ao espaço religioso brasileiro, observa-se uma pluralidade e dinamicidade de elementos como “[...] os atores, a tecnologia, a produção, o consumo, a razão e a emoção, a política e o poder sobre ou em torno da fé ou crença religiosa da população de um determinado território.” (Santos, 2002, p. 26). Nessa perspectiva, Sousa (2011) em conformidade com Pereira (2013), defende que a religião pode relacionar aspectos culturais, econômicos e políticos, corroborando para uma duplicidade de análise e que, dessa forma, a religião passa a ser parte do universo simbólico do qual o homem encontra-se, dotado de significados e intimamente intrínseco da experiência humana (Kozel; Silva; Gil Filho, 2007).

A partir desse contexto, é possível compreender que os espaços definidos como sagrado e profano no contexto das instituições religiosas constituem-se em elementos de representação do escopo religioso de análise. Torna-se necessária, portanto, a investigação do contexto espacial da organização religiosa pesquisada, possibilitando conhecer a esfera subjetiva do humano, a partir de elementos como a percepção do homem sobre o espaço, o tempo, os ritos, sons, cheiros e cores, o entendimento do lugar enquanto espaço de pertencimento e acolhimento, neste caso, a igreja, contribuindo para uma apreciação crítica e multidimensional da paisagem religiosa neopentecostal.

## PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para fins deste trabalho, de natureza essencialmente qualitativa, foram realizadas 15 entrevistas semiestruturadas com pastores e fiéis de uma instituição religiosa neopentecostal localizada em uma cidade do interior de Minas Gerais – respectivamente, 05 pastores e 10 fiéis. Como forma de garantir o anonimato dos entrevistados, optou-se, conforme pode ser observado no quadro abaixo, pela utilização de nomes fictícios inspirados em personagens religiosos. Além disso, priorizou-se, na escolha dos sujeitos de pesquisa – escolhidos através da técnica de bola de neve –, uma gama variada de perfis – homens, mulheres, de diferentes idades e áreas profissionais – e a presença e vivência no cotidiano da instituição religiosa.

**Quadro 1** – Caracterização dos entrevistados

<b>Lideranças religiosas</b>	
Entrevistado 01	Idade: 37 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 02	Idade: 31 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 03	Idade: 28 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Amarelo Escolaridade: Ensino Médio Completo
Entrevistado 04	Idade: 30 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Escolaridade: Superior Completo
Entrevistado 05	Idade: 28 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Escolaridade: Superior Completo

<b>Lideranças religiosas</b>	
<b>Fiéis</b>	
Entrevistado 06	Idade: 19 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 07	Idade: 25 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Escolaridade: Superior Completo
Entrevistado 08	Idade: 20 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 09	Idade: 54 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Escolaridade: Pós-Graduação
Entrevistado 10	Idade: 27 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Negro Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 11	Idade: 24 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Escolaridade: Pós-Graduação
Entrevistado 12	Idade: 18 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 13	Idade: 22 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Escolaridade: Superior Incompleto
Entrevistado 14	Idade: 38 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Não respondeu Escolaridade: Superior Completo
Entrevistado 15	Idade: 19 anos Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Escolaridade: Superior Incompleto

Fonte: dados da pesquisa.

Estes foram os participantes selecionados para as entrevistas, que ocorreram em inúmeros lugares da cidade. As entrevistas foram transcritas e, após uma leitura atenta dos textos, os autores realizaram uma conferência de fidedignidade. Tal procedimento teve como objetivo a eliminação de cacoetes, vícios de linguagem, repetição excessiva de palavras, entre outros. A Análise de Discurso (AD), de vertente francesa, foi utilizada para análise das entrevistas. Optamos por ela, e não pela Análise de Conteúdo, porque a sua preocupação está relacionada aos sentidos do texto, não com o seu conteúdo. O material coletado é constituído por questões sensíveis e ideológicas relacionadas às vivências religiosas, e ao fenômeno religioso neopentecostal, e a AD consegue fornecer instrumental mais adequado às análises, já que articula o linguístico ao social, ao cultural, à história e às ideologias (Orlandi, 2003).

Além disso, a AD é uma disciplina de interpretação estabelecida pelo cruzamento de epistemologias distintas, pertencentes a áreas da linguística, do Materialismo Histórico e da Psicanálise. Na linguística houve um deslocamento da noção de fala para a de discurso; do Materialismo Histórico, tomou-se o conceito de ideologia; já a Psicanálise contribuiu com os estudos sobre o inconsciente (um ente que atravessa os discursos). O processo de análise discursiva pretende interrogar os sentidos instituídos em diversas formas de produção, que podem ser verbais e não verbais. Nesse ponto de vista, a linguagem é observada não apenas enquanto forma linguística, mas também como materialização da ideologia, sendo todo o dizer ideologicamente marcado.

De acordo com Gill (2002), a AD defende que o analista é um intérprete, que faz uma leitura também discursiva e influenciada pelo seu afeto, sua posição, suas crenças, suas experiências e vivências; portanto, nunca será absoluta e livre de ideologias as interpretações, pois elas também produzem um sentido. Caregnato e Mutti (2006, p. 682) complementam:

A interpretação deverá ser feita sempre entre o interdiscurso e o intradiscurso chegando às posições representadas pelos sujeitos através das marcas linguísticas. A AD não vai trabalhar com a forma e o conteúdo, mas irá buscar os efeitos de sentido que se pode apreender mediante interpretação.

Os caminhos analíticos de nosso trabalho emergiram ao longo das análises e serviram, em grande medida, para uma análise compreensiva e sensível do neopentecostalismo de Uberlândia/MG, quais sejam: os temas, as figuras, as metáforas, os paradoxos, a interdiscursividade, a sintaxe discursiva, as condições sociais de produção dos discursos, as ideologias defendidas e combatidas, as posições discursivas em relação ao hegemônico, entre outras.

No que diz respeito à instituição religiosa pesquisada, vale ressaltar que foi fundada em fins da década de 1980, em uma cidade do interior de Minas Gerais, no âmbito da Igreja Pentecostal Shalom. Tal instituição contava, no momento da realização da pesquisa, com uma comunidade de, aproximadamente, 50 fiéis liderados por cinco lideranças religiosas.

## ANÁLISE DOS RESULTADOS

O espaço onde a igreja está instalada é privilegiado. Nos arredores estão as principais galerias e *boulevards* da cidade, que comportam lojas de grifes, cafés, restaurantes, museus, centros culturais, espaços terapêuticos e estéticos, praças e bares. A paisagem remonta à década de fundação da cidade, sendo possível contemplar antigos casarões espremidos em estreitas e movimentadas ruas. O bairro é servido por inúmeras linhas de ônibus, estacionamentos para automóveis particulares e pontos de táxi. Os cartões postais que beiram a igreja são a Casa da Cultura, a Praça, o Museu Municipal e o Museu de Arte. Diversos são os condomínios de edifícios, um em cada esquina, que denotam uma paisagem verticalizada, recentemente modificada e habitada por famílias abastadas. Do lado direito do templo funciona um estacionamento, enquanto do lado esquerdo vê-se uma barbearia que é, também, estúdio de tatuagens. À frente ficam os fundos de uma escola estadual.

É fácil chegar ali, é acessível. Um táxi não fica caro, ônibus têm de sobra e lugar para estacionar o carro ou a bicicleta também. São esses os meios de transporte utilizados pelos fiéis e pastores da Instituição Religiosa Neopentecostal Pesquisada (INRP) para acessarem a igreja, que se confunde com mais um dos inúmeros comércios do bairro. Com exceção de um fiel da igreja, todos os demais entrevistados não moram no bairro em que se situa a instituição religiosa neopentecostal pesquisada e, por isso, este é dependente de algum meio de transporte para chegar aos cultos. Na fachada não se lê nada além de um estêncil, nada do vocábulo igreja, ou algo semelhante. Em entrevista, os participantes apontaram que ali funcionava, anteriormente, uma mecânica. Antes, uma mecânica que consertava máquinas; hoje, uma igreja que conserta pessoas.

O templo é semelhante a uma garagem. O palco, aos fundos, está sempre ocupado por inúmeros instrumentos musicais. O cômodo, por ser quente, conta com janelas e ventiladores. As cadeiras são de plástico, variando entre brancas e pretas, como a formar um xadrez. O chão é cimentado e verde escuro. Há uma espécie de púlpito chamado pela comunidade religiosa carinhosamente de Bob Esponja, por ser de madeira, retangular e aludir à forma da personagem marítima. À esquerda existe uma mesa de plástico, como as cadeiras, onde fica a aparelhagem de som e um *notebook* conectado a uma televisão LCD que exibem os trechos bíblicos e as letras dos cânticos. Ao fundo, e à direita, pode-se observar cômodos reservados, espécies de quartos, com porta sanfonada, daquelas mais baratas. Ali guarda-se o que é de maior valor e faz-se reuniões privadas. Existem, no final desta espécie de corredor, dois banheiros, um masculino e outro feminino.

De um modo geral, a percepção do espaço do templo pelos fiéis da IRNP evidencia uma ruptura com o tradicional, com o que estamos acostumados a imaginar quando se fala de igreja. A nossa colonização, de natureza europeia e – religiosamente falando – católica, construiu, em nosso imaginário, uma imagem do que seja um espaço sagrado cristão. Os templos católicos geralmente estão situados no centro de uma praça, rompidos da continuidade mundana que se estabelece no interior dos bairros. Eles têm, muitas vezes, altas torres que apontam para o infinito do céu e, metaforicamente, representam a conexão

daquela comunidade religiosa com os três “mundos”: o inferno, o purgatório e o céu. O ouro, as artes e a pluralidade de objetos sagrados mediadores da relação com o transcendente também são, muitas vezes, características de tal espaço. O protestantismo e, mais adiante, os pentecostalismos modificaram, em certa medida, essa formulação imagética e perceptiva do espaço sagrado cristão calcada na tradição católica, a partir de construções de templos menos suntuosos, não apartados do mercado de bens materiais das cidades, tendo novos formatos, cores e possibilidades de organização, como demonstra Eliade (1992). Tamanha é a fluidez entre o sagrado e o profano em instituições religiosas dessa natureza, que os entrevistados não conseguiram descrever, passo a passo, as suas impressões sobre o entorno da igreja e o espaço interno do templo: misturavam discursivamente as suas percepções como se tal divisão não fosse nítida. O templo da instituição religiosa neopentecostal pesquisada seria o reflexo espacial de uma teologia evangélica *underground* que repudia os moldes tradicionais de se pensar a igreja:

(001) *É por conta de tirar esse estereótipo que as pessoas têm da igreja formatada, de ser tudo igual, ser tudo aquela forma: o pastor de terno e gravata lá na frente e tudo, justamente pra quebrar esse paradigma que as pessoas têm e que muitas, a grande maioria tem aquela rejeição. Então, às vezes, se ela [o fiel, a pessoa] encontrar um ambiente mais informal do que um ambiente que ela já tá acostumada, que às vezes ela já teve uma experiência anterior; então, isso já é um primeiro passo já prá que ela vá de encontro àquilo que é a mensagem que a gente quer passar; então, isso é proposital mesmo: a gente não ter esse estereótipo de uma igreja que as pessoas têm (Entrevistado 04).*

A quebra do estereótipo enunciada no excerto (001) parece ser um reforço da noção da diferença (“É por conta de tirar esse estereótipo que as pessoas têm da igreja formatada, de ser tudo igual, ser tudo aquela forma”). Torna-se perceptível, ainda, um interdiscurso contemporâneo sobre igreja, vista como espaço de informalidade, não formatada, que copia outras formas (“Então, às vezes, se ela [o fiel, a pessoa] encontrar um ambiente mais informal do que um ambiente que ela já tá acostumada, que às vezes ela já teve uma experiência anterior; então, isso já é um primeiro passo já pra que ela vá de encontro àquilo que é a mensagem que a gente quer passar”). As condições sociais de produção desse discurso têm origem em uma visão “jovem” de evangelismo. Essa visão de igreja, que rompe com o tradicional cristão, é uma posição discursiva marginal frente ao hegemônico, que já possui uma ideia arraigada e pré-estabelecida do que seja uma igreja (“Então isso é proposital mesmo, a gente não ter esse estereótipo de uma igreja que as pessoas têm”). Dizendo de modo objetivo, é como se o espaço fosse produto do perfil evangelístico da instituição religiosa. A quebra de estereótipos sobre a ideia que muitos possuem de igreja pode ser observada no excerto (002), por meio da análise da intertextualidade materializada discursivamente através da voz de um recém convertido, que indica a ausência da figura tradicional de igreja (“Esse menino que tô levando, ele fala assim: ‘isso aqui não parece igreja’”).

(002) *Mas eu desconstruí muita coisa e ainda hoje vejo as pessoas, por exemplo, esse menino que tô levando, ele fala assim: ‘isso aqui não parece igreja’ (Entrevistado 07).*

O excerto (003) continua a reforçar a ideia de que, na instituição religiosa neopentecostal pesquisada, as coisas funcionam de modo incomum. O trecho comporta duas intertextualidades, nas quais figuram dois personagens específicos, e implícitos, que expressam as suas opiniões sobre a imagem da igreja: a comunidade religiosa da instituição religiosa neopentecostal pesquisada (interno) (“A gente faz isso porque a gente quer aparecer”) e as pessoas que não frequentam a igreja e observam o templo (externo) (“Nossa, mas como assim? Como assim isso aqui é uma igreja?”). A análise lexical dos termos “atrativo” e “chocadas”, assim como a relação existente entre eles, apontam para a conclusão de que o espaço do templo é atrativo porque gera nos indivíduos externos à igreja o choque (“Então é uma coisa que as pessoas ficam meio que chocadas”). Trata-se, ao mesmo tempo, de atração e repulsão – ações paradoxais e de significativa intensidade. Ocorre, ademais, uma referência à barbearia e ao estúdio de tatuagem, serviços vizinhos à igreja (“Como assim? Do lado de uma barbearia e um estúdio de tatuagem?”). Estes se configurariam como extensão do templo, propiciando uma fluidez entre sagrado e profano. Reforçariam, ainda, a ideia do “alternativo”, do *underground*, características originárias da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Assim como o fiel recém-chegado à igreja citado no excerto (002), há aqui, também, uma referência a uma novata, que se questiona, a todo momento, sobre a quebra de estereótipos provocada pela igreja (“Inclusive teve uma menina que foi prá lá e pergunta constantemente sobre as coisas... Questão de música, que não é evangélica, questão de sair para os lugares...”).

(003) *Acho que isso é bom e um pouco atrativo para as pessoas porque para quem está lá, a gente não pensa ‘a gente faz isso por que a gente quer aparecer’ ou alguma coisa assim, não! Mas é atrativo para as pessoas, as pessoas olha assim e pensam ‘Nossa, mas como assim?’ Inclusive teve uma menina que foi prá lá e pergunta constantemente sobre as coisas... Questão de música, que não é evangélica, questão de sair para os lugares... Então, assim, o lugar lá da igreja é atrativo. Porque as pessoas pensam ‘Como assim? Isso aqui é uma igreja, ‘Como assim? Do lado de uma barbearia e um estúdio de tatuagem?’. Então é uma coisa que as pessoas ficam meio que chocadas. (Entrevistado 06).*

Quanto aos discursos específicos, dois deles evidenciam a negação do espaço do templo, como se ele fosse um não espaço. Nesse sentido, é nítida uma expressiva metáfora, acompanhada por repetição de termos (“A igreja somos nós”; “Nós somos a igreja”). O indivíduo seria o próprio espaço sagrado, um espaço sagrado móvel: indivíduos, na visão da enunciadora do excerto (003), seriam “templos individuais”. É ainda negada a autoridade da liderança religiosa, que se torna dispensável, já que os indivíduos mesmos poderiam organizar um culto no lugar onde estivessem (“A gente está aqui nesse banco e a gente pode fazer um miniculto, entendeu?”). É possível notar uma ausência de dependência entre espaço sagrado, “lugar” e “estrutura”. Em outras palavras, o espaço sagrado não necessitaria estruturar-se fisicamente (“Então não depende do lugar, da estrutura”).

(003) *Quando eu entrei lá, nesse um ano que eu estou indo, o que que eu entendi verdadeiramente: que a igreja somos nós. A gente está aqui nesse banco e a gente pode fazer um miniculto, entendeu? Porque nós somos a igreja, então não depende do lugar, da estrutura (Entrevistado 15).*

A partir deste modo de ver, a igreja seria o ajuntamento, não a estrutura (“Que o importante é estar todo mundo ali. Acho que isso é o principal”). As fronteiras entre o sagrado e o profano seriam friáveis, permeáveis, já que afirma o enunciador do excerto (004) que a “igreja” pode estabelecer-se a qualquer momento numa praça, não necessitando de uma demarcação física do sagrado para fazer-se igreja, espaço de congregação (“Se um dia isso aqui acabar e a gente não tiver como pagar, vamos pra praça; não muda pra gente”). Vale salientar que a imagem da praça aparece no discurso do fiel corroborando a ideia de volta às origens, já que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada se reunia, antes de estruturarem o seu templo, na praça. Além disso, a praça é o local central cosmogônico cristão, o local do espetáculo. Apesar de não existir relação entre a não necessidade de um espaço sagrado demarcado fisicamente, a informalidade e a ausência de liturgia, o enunciador associa direta e equivocadamente a estética com a ética (“Pensando nesse sentido, é muito proveitoso pra gente manter essa visão de não ter liturgia, não ter a formalidade no que a gente faz e nem nas coisas que a gente tá”). Ora, o espaço sagrado poderia não ser demarcado fisicamente e, ainda assim apresentar clara liturgia e alguma formalidade (no sentido de forma, modo de fazer):

(004) *Se um dia isso aqui acabar e a gente não tiver como pagar, vamos pra praça; não muda pra gente. Que o importante é estar todo mundo ali. Acho que isso é o principal. Pensando nesse sentido, é muito proveitoso pra gente manter essa visão de não ter liturgia, não ter a formalidade no que a gente faz e nem nas coisas que a gente tá* (Entrevistado 13).

Outro discurso específico notado é o que compreende a produção do espaço sagrado como reflexo de um tempo (“Umas coisas que antes a gente não se preocupava: salinha infantil. Agora estamos tendo porque tem mais criança na igreja”). Nele, ficam evidentes personagens explícitos que se relacionam diretamente à produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada no tempo de seu surgimento... “Os caras mais das antigas, e então tem uma pegada mais *underground*”; personagens explícitos, que se relacionam com a atual produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada e, ainda, um personagem implícito (“salinhas infantis”), que são as crianças (“Então é assim. Agora eu e a entrevistada 06 estamos pintando as salinhas infantis lá”). O *underground* aparece como tema, como um elemento abstrato que, em outros tempos, teria guiado a produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, mas que hoje não é o ponto de partida daquela comunidade religiosa para exercício de seu evangelismo, já que outros personagens apareceram, a partir da produção desse espaço (“Hoje já não é *underground*; é uma igreja mais aberta e mais aberta a receber do que era. Mas eu gosto de pensar sempre na despreocupação com tudo isso. Da gente ter o equilíbrio da pegada *underground*, ser preocupada em ser *underground*, ser mau”):

(005) O IRNP nasceu no metal dos anos 90... Os caras mais das antigas, e então tem uma pegada mais *underground*. Hoje já não é *underground*, é uma igreja mais aberta e mais aberta a receber do que era. Mas eu gosto de pensar sempre na despreocupação com tudo isso. Da gente ter o equilíbrio da pegada *underground*, ser preocupada em ser *underground*, ser mau. *E isso também não é positivo. Porque, poxa, é legal ter nosso*

*ambiente lá. Um dia a gente tava à toa na igreja e fez o estêncil, lá na frente, de fora. Então é assim. Agora eu e a entrevistada 06 estamos pintando as salinhas infantis lá. Umás coisas que antes a gente não se preocupava: salinha infantil. Agora estamos tendo porque tem mais criança na igreja. Quanto menos rótulos, simbolismo, melhor! (Entrevistado 11).*

Falando sobre a temporalidade dos espaços sagrados, Eliade (1992) constata que a dualidade sagrado/profano resulta na asseveração de dois modos de ser no mundo: o religioso e não religioso. A partir dessa ótica, a dimensão da temporalidade se torna heterogênea no cotidiano do homem religioso. Todavia, a compreensão desta experiência só pode ser instituída quando se entende a importância das construções de templos, das festas religiosas, dos rituais e do mito que comparecem como uma linguagem do sagrado que só ganha sentido devido à dessemelhança do tempo. A instituição religiosa pesquisada não tem um calendário organizado de encontros, acampamentos, conferências e festividades: o seu tempo sagrado estaria diluído em seu tempo profano. Esta fluidez denotaria uma despreocupação de sua comunidade religiosa com elementos religiosos tradicionais, como o espaço do templo – muitas vezes negado como demonstram excertos desta seção –, das festividades, dos processos ritualísticos e míticos.

Existe, ainda, um terceiro discurso específico acerca da percepção que a comunidade religiosa possui do templo, que sublinha o interdiscurso do desconforto (“Porque é desconfortável”; “Então assim, a gente gosta de um lugar confortável”; “A gente reclama o tempo todo que é desconfortável e que tem problemas demais, que é desconfortável a estrutura da igreja”). Os paradoxos utilizados pelo enunciador no excerto (006) saltam aos olhos: o espaço do templo seria “massa”, “maneiro”, “muito da hora”, “louco”, porém, “desconfortável”, com “problemas demais” (“É massa, é maneiro porque é numa mecânica; lá era uma mecânica e é muito da hora assim, só que é desconfortável”). A utilização desta figura de linguagem poderia denotar uma tentativa de eufemização da opinião pessoal do fiel sobre o espaço da igreja. Emerge do excerto uma comparação entre a Congregação Cristã no Brasil (CCB) – igreja pentecostal clássica com boa estrutura física – e INRP – igreja desconfortável e problemática no que tange à estrutura. As tecnologias presentes em tais igrejas denotariam marcas temporais e de estilo evangelístico – na CCB, tradicionalismo e ventiladores; na INRP, transgressão e ar-condicionado (“A gente tem ar condicionado, por exemplo, e não tem dinheiro para colocar ar condicionado”; “Porque senão todo mundo ia pra Congregação porque lá tem uns ventiladores enormes, muito bons; mas, prá quem está lá dentro, eu acho que não é bom não”):

(006) Porque é desconfortável. É massa, é maneiro, porque é numa mecânica, lá era uma mecânica, e é muito da hora assim, só que é desconfortável. A gente tem ar condicionado, por exemplo, e não tem dinheiro para colocar ar condicionado. Então, assim, a gente gosta de um lugar confortável. *Eu acho que se o lugar fosse mais confortável, não traria mais pessoas; acho que não tem nada a ver isso.* Porque senão todo mundo ia pra Congregação porque lá tem uns ventiladores enormes, muito bons; mas pra quem está lá dentro, eu acho que não é bom não. A gente reclama o tempo todo que é desconfortável e que tem problemas demais, que é desconfortável a estrutura da igreja; *mas, pra quem está de fora, eu acho que eles acham mais louco assim* (Entrevistado 12).

Pode-se inferir, a partir da afirmação inicial presente no excerto (007), que o seu oposto é o que o enunciador gostaria de expressar: se eu gosto de conforto, logo, eu não gosto de desconforto (“Eu gosto de conforto, claro”; “Eu também gostaria de estar em outro lugar”). Por meio da análise da intertextualidade ficam demarcadas as vozes de “meninas” que reclamariam do espaço do templo da igreja (“Nossa, eu conheço umas meninas que sofrem muito com isso. ‘Nossa, vamos mudar daqui’. ‘Vamos mudar desse prédio’”). Vale destacar a falsa oposição entre conforto e simplicidade presente no excerto (“Mas o IRNP nunca foi uma igreja de ter conforto, de buscar... A gente sempre foi muito simples”).

(007) Eu gosto de conforto, claro. *Tem pessoas...* Nossa, eu conheço umas meninas que sofrem muito com isso. ‘Nossa, vamos mudar daqui. Vamos mudar desse prédio’. De todos os prédios que a gente já teve, esse é o mais precário mesmo. Eu também gostaria de estar em outro lugar. Mas o (IRNP) nunca foi uma igreja de ter conforto, de buscar... A gente sempre foi muito simples. *As cadeiras, quando eu cheguei, eram aquelas de bar* (Entrevistado 05).

Há, por último, um discurso específico que considera a imagem da IRNP a de uma não igreja para os que dela não fazem parte (“Eu acho que a maior parte das pessoas acha que é uma ONG, um projeto social. Uma casa de *show* mesmo”). O excerto (008) coloca em tensão dois discursos (“Acho que é muito difícil verem uma igreja. Igreja só pra quem realmente vem mesmo”): o primeiro é oficial e enfatizado pela comunidade religiosa – de que aquele lugar é uma igreja; o segundo é o dado percebido pelos agentes externos – que não conseguem compreender que aquele lugar é um templo cristão. A produção de um espaço sagrado, portanto, é despreocupada com a imagem que produz. Talvez seja por isso que as mudanças de prédios sejam constantes desde a fundação da igreja: sendo ela uma não igreja – pelo menos esteticamente –, não importa muito a sua localidade. Vale questionar: quais os pontos positivos e negativos para o evangelismo da igreja que o seu espaço seja confundido com “espaços do mundo”? Seria uma estratégia para atingir determinado tipo de público ou um desleixo, que reflete em uma pequena e instável comunidade de fiéis? Em outros termos, o espaço é sagrado, mas, o seu *ethos* caminha do mais para o menos formal; é de uma Organização Não Governamental (ONG), um projeto social, uma casa de *shows*.

(008) *Não*, eu acho que a maior parte das pessoas acha que é uma ONG, um projeto social. Uma casa de *show* mesmo... *Com portão preto*. Acho que é muito difícil verem uma igreja. Igreja só pra quem realmente vem mesmo. (Entrevistado 03).

Discutir conceitos como comunidade e identidade é algo complexo quando se trata da INRP. A instituição religiosa desde os tempos de seu nascedouro elabora um expressivo reforço das identidades, tanto que surge a partir de uma tribo urbana, com objetivos específicos e com evangelho voltado a um determinado público. O grupo de fiéis “diferentes” só seria assim considerado caso estabelecessem uma relação de diferença com os Outros – fiéis de outras igrejas, outras igrejas, meios de comunicação, sociedade em geral. É na sua relação com os outros e com os seus que se constrói a identidade da igreja.

Na contemporaneidade torna-se comum um reforço das identidades e dos valores que a sustentam – individualismo, egocentrismo, meritocracia –, em detrimento da noção de

comunidade e de seus valores subjacentes – ajuda mútua, coletividade, objetivos em comum. As questões relacionadas às noções de comunidade e identidade apontam para a compreensão da existência de um sentimento comunitário (“Mas as pessoas que têm uma certa constância lá, têm esse sentimento de comunidade”; “Se ver como a gente vê. Ter essa identidade de comunidade como a gente tem. Nunca vi e acho que é uma das coisas que me prendem lá é isso: sentir a dor do outro”), mas indica fragilidade, fragmentação e inconstância de tal comunidade religiosa (“O (IRNP), como te expliquei, ele incha e seca. Tem época que a gente não dá conta de tanta gente nos cultos, e época que fica vazio. Durante uma época éramos 12 pessoas, e ficou assim um tempo”; “Pra mim a (IRNP), ela, mesmo hoje, um pouco fragmentada, eu diria, por conta de chegar muita gente nova, e a gente se adaptando ao novo momento, mas acho que mais do que nunca, eu creio, e nunca vi outra igreja ser parecida”. Por parte desta comunidade religiosa, basta observar os excertos (009) e (010):

(009) O (IRNP), como te expliquei, ele incha e seca. Tem época que a gente não dá conta de tanta gente nos cultos, e época que fica vazio. Durante uma época éramos 12 pessoas, e ficou assim um tempo. *Então, agora, como é muito rotativo, a gente não tem tanto assim, não sei te falar se todos têm esse sentimento*, mas as pessoas que têm uma certa constância lá, têm esse sentimento de comunidade. *Às vezes não a clareza que eu tenho de família, mas ela sente que às vezes ‘aqui eu posso contar’. Tipo, ‘ah, preciso mudar [de templo]’, e manda na página do (IRNP). E as pessoas vão!* (Entrevistado 07).

(010) *[Sinto que lá existe o sentimento de comunidade] mais do que qual-quer outra igreja que eu tivesse. Isso é fato!* Pra mim a (IRNP), ela, mesmo hoje, um pouco fragmentada, eu diria, por conta de chegar muita gente nova, e a gente se adaptando ao novo momento, mas acho que mais do que nunca, eu creio, e nunca vi outra igreja ser parecida... Se ver como a gente vê. Ter essa identidade de comunidade como a gente tem. Nunca vi, e acho que é uma das coisas que me prendem lá é isso: sentir a dor do outro. *Se eu vejo o meu amigo ali, e tal... Eu vou lá. Sempre a gente está em contato, mesmo não estando no culto... Sempre se comunicando* (Entrevistado 13).

A ampla maioria dos entrevistados afirmou perceber o entendimento de comunidade entre os frequentadores da IRNP. Apenas um fiel, que nos chamou a atenção, emitiu opinião dissonante acerca da questão. Para ele, faz-se necessário um entendimento individual, que diz respeito à compreensão do papel individual no mundo (“Você precisa primeiro transformar o meu entendimento do que eu estou fazendo. Porque enquanto eu acho que eu sou um grupo, eu estou falhando, eu não estou entendendo o que eu estou fazendo aqui”). Tal compreensão seria canalizada a partir da reflexão em grupo, feita a partir da reunião de cada um (“Agora, a partir do momento que eu transformo que a questão não é o meu grupo, mas é assim o meu papel no mundo; aí eu passo a tratar as diferenças de forma diferente”). Nota-se, no excerto (011) uma sobreposição de discursos, sendo o da identidade ressaltado e o da comunidade rechaçado:

(011) *Fica, mas é frágil [a noção de comunidade]. O que precisa ser feito?* Você precisa primeiro transformar o meu entendimento do que eu estou fazendo. Porque enquanto eu acho que eu sou um grupo, eu estou

falhando, eu não estou entendendo o que eu estou fazendo aqui. Agora, a partir do momento que eu transformo, que a questão não é o meu grupo, mas é assim o meu papel no mundo, aí eu passo a tratar as diferenças de forma diferente. *É o que precisa aprender* (Entrevistado 09).

No que diz respeito à relação entre a igreja e o bairro, esta não se concretiza de modo a estabelecer relações com os moradores do entorno (“Então a nossa influência, vamos dizer assim, ela é pouca porque a maioria do entorno ali é loja, é comércio, essas coisa e poucas casas, né?”). Os estabelecimentos que a circundam são, em grande maioria, comerciais. A justificativa para a localização da igreja é apresentada pragmaticamente, devido à centralidade e acessibilidade do bairro (“É, a questão da localização é mais por conta de ser um local central da cidade; então é mais fácil das pessoas irem, se encontrarem”; “Então, a nossa localização sempre priorizou o centro”), que facilitaria (elemento estratégico) o encontro da comunidade religiosa, conforme denota o excerto (012). E, nota-se, com facilidade, um interdiscurso da centralidade:

(012) É, a questão da localização é mais por conta de ser um local central da cidade; então é mais fácil das pessoas irem, se encontrarem. *É mais por conta disso mesmo, de estar no centro; então a nossa influência, vamos dizer assim, ela é pouca porque a maioria do entorno ali é loja, é comércio, essas coisa e poucas casas, né? Então, a nossa localização sempre priorizou o centro.* (Entrevistado 04).

Além de ser central e acessível, a localidade da igreja, de acordo com o fiel que enuncia no excerto (013), fez culminar uma instituição diversa, que aproximou indivíduos de bairros periféricos e não periféricos, de diferentes classes sociais, tribos e estilos. Aqui o interdiscurso da centralidade é interligado a duas unidades discursivas, quais sejam: a diversidade (“No (IRNP) você vai achar desde os ricos até o pobrezinho miserável do Canaã, Morumbi, mano, ‘vida louca’. Vai achar a outra que é mais *hippie*, o metalheiro loucão”) e a tradição (“Tanto que conforme ela foi mudando a localização e as pessoas foram se aproximando da gente, foi criando uma diversidade de gente muito grande”):

(013) *Mas, assim... Eu acho que ela se relaciona bem com as pessoas. Tanto que conforme ela foi mudando a localização e as pessoas foram se aproximando da gente, foi criando uma diversidade de gente muito grande. No (IRNP) você vai achar desde os ricos até o pobrezinho miserável do Canaã, Morumbi, mano ‘vida louca’. Vai achar a outra que é mais *hippie*, o metalheiro loucão. A localização próxima ao centro da cidade permite isso: a diversidade cultural grande. E, por conta disso, surge um público diversificado, e fiéis diversificados* (Entrevistado 10).

A defesa da localidade calcada na centralidade parece não convencer a todos. Para um dos fiéis entrevistados, é importante que a igreja atue no espaço onde se localiza (“É entender que qualquer congregação onde ela está, ela tem que fazer as diferenças no bairro onde ela está”; “Este é o papel da igreja: estar num lugar e exercer influência ali naquele lugar. Ela tem que ser pra isso”), já que é este o espaço onde exerce intrinsecamente a sua primeira territorialidade, aprisionada em uma estrutura física, fincada no chão, que limita

fisicamente o espaço sagrado e o profano. O enunciador do excerto (014) aponta um erro estratégico de localização e acredita que a igreja não deveria estar onde está (“O perfil do (IRNP) não é o perfil para estar ali naquele lugar”). Segundo ele, deveria ela fazer-se presente em área central mais movimentada por jovens, bares e casas de *shows* (“Ela pode estar no centro, deveria estar no centro por uma questão de acesso mais de jovens [...] Teria que estar perto ali donde estão os bares, as casas de *shows*, esse tipo de coisa”), por uma questão de harmonia com o perfil de fiéis que buscam a igreja:

(014) *Isso como igreja é um processo que o (IRNP) precisa amadurecer; é entender que qualquer congregação onde ela está, ela tem que fazer as diferenças no bairro onde ela está. E a (IRNP) faz muito pouco por aquele pedaço ali [...] Ela exerce pouca influência [...] Este é o papel da igreja: estar num lugar e exercer influência ali naquele lugar. Ela tem que ser pra isso [...] O perfil do (IRNP) não é o perfil para estar ali naquele lugar. Ela pode estar no centro, deveria estar no centro por uma questão de acesso mais de jovens [...] Teria que estar perto ali donde estão os bares, as casas de *shows*, esse tipo de coisa. Seria mais o perfil correto, mas aí por uma questão de preço, também não tem condições (Entrevistado 09).*

No que tange à relação entre a igreja e a cidade, esta é evidenciada discursivamente como intrínseca (“Porque esse meio aonde a igreja surge, nós viemos dele. Nós somos dele”). Os fiéis e lideranças religiosas são parte da cidade, vieram na cultura da cidade e a expressam por meio de suas práticas sociais (“Então eu tava falando assim... Tem o *rock*. O (entrevistado 01) é roqueiro. Ele era galã, né? Vestia igual mulher, tinha uns negócio assim... Então você pega o (entrevistado 04), que é *skatista*. Ele tá na tribo do *skate*. Eu tô na tribo do *funk*, das festinhas tudo [risos]”). O *rock*, o *skate*, o *funk*, por exemplo, seriam expressões urbanas que constituem cidade e igreja, sendo estes dois polos a se abastecerem normativa e axiologicamente (“Então, nós estamos nesse meio; mas, a partir do momento que encontramos a igreja, decidimos seguir uma vida diferente ao qual a gente pegou um ponto diferente de viver; a gente não se desligou daquilo”). A cidade seria o lócus de todas as tribos e a igreja, entendida reflexo da cidade, também espaço para convívio entre os diferentes (“Então, tem o porquê disso aqui, porque dentro dessa tribo está cada um de nós. E por que que até hoje permanece, por mais que as tribos não aconteçam? Porque todas as tribos têm pessoas na igreja; “Então, eu acredito que independente da tribo que aconteça, a gente vai estar inserido em todas”). Tamanha é a importância da cidade, a liderança religiosa a considera, como fica claro no excerto (015), que ela é início, meio e fim da instituição religiosa (“É por isso que a gente surgiu nela, e vai morrer nela [na cidade]”):

(015) *Porque esse meio aonde a igreja surge, nós viemos dele. Nós somos dele. Então eu tava falando assim... tem o *rock*. O (entrevistado 01) é roqueiro. Ele era galã, né? Vestia igual mulher, tinha uns negócio assim... Então você pega o (entrevistado 04), que é *skatista*. Ele tá na tribo do *skate*. Eu tô na tribo do *funk*, das festinhas, tudo [risos]. Então, nós estamos nesse meio; mas, a partir do momento que encontramos a igreja, decidimos seguir uma vida diferente ao qual a gente pegou um ponto diferente de viver; a gente não se desligou daquilo [...] Então tem o porquê disso aqui, porque dentro dessa tribo está cada um de nós. E*

por que que até hoje permanece, por mais que as tribos não aconteçam? Porque todas as tribos têm pessoas na igreja. *A igreja é muito nova, tanto em idade, quanto em pessoas que vêm. Então, você vê ali muitos meninos de 17, 18 anos que faz parte dessa tribo inteira.* Então, eu acredito que independente da tribo que aconteça, a gente vai estar inserido em todas. É por isso que a gente surgiu nela, e vai morrer nela [na cidade] (Entrevistado 03).

Sendo um espaço de convívio para todas as tribos, refletindo uma cidade complexa e contemporânea, temos uma igreja de princípios, mas não de tradições. Há que se atentar para o combate discursivo eminente ao tradicionalismo. (“Porque, pensa bem... Nos tempos atuais uma cidade com uma grande diversidade assim em meio à uma religião que busca tanto conservar uma tradição, de repente você acha uma igreja que não faz questão de conservar a tradição, mas que mantém os princípios”). Os princípios não seriam dados justamente pela tradição, pelo inculcamento de práticas e costumes que elaborariam uma religiosidade, uma vivência religiosa? Bauman (2001) disse que a identidade na contemporaneidade seria como uma peça de roupa, que pode ser trocada, ressignificada, reafirmada, descartada, tensionada a todo tempo, sem causar conflitos nas ordens social e cultural: funcionariam as identidades religiosas da IRNP, demonstra o autor (“Localizar uma igreja que você pode ser quem é, ter a sua forma de ser e lá tem um monte de gente diferente como eu sou... Eu posso entrar lá a ponto da gente não restringir nem a doido, nem a bêbado [risos], mas eu posso entrar lá”). São questionamentos levantados após a leitura do excerto (016):

(016) Porque, pensa bem... Nos tempos atuais uma cidade com uma grande diversidade assim em meio a uma religião que busca tanto conservar uma tradição; de repente você acha uma igreja que não faz questão de conservar a tradição, mas que mantém os princípios. Localizar uma igreja que você pode ser quem é, ter a sua forma de ser e lá tem um monte de gente diferente como eu sou... Eu posso entrar lá a ponto da gente não restringir nem a doido, nem a bêbado (risos), mas eu posso entrar lá... *Foi um fator que contribuiu!* (Entrevistado 10).

Emana do excerto (017) o interdiscurso da alternatividade, subdividido em duas unidades discursivas: o alternativo em relação à cidade e o alternativo em relação à igreja (“Porque agora o pessoal tá numa ondinha de ser mais alternativo, né? Então, por exemplo, as pessoas se você for no centro hoje à noite, você vê que tem um perfil de jovens que se for analisar, não se enquadrariam numa Presbiteriana”). Novamente, o entendimento de profunda troca entre elementos urbanos e instituição religiosa: dizendo mais diretamente, a “...ondinha de ser mais alternativo...” notada no centro da cidade, não admite para a sua juventude uma igreja que seja tradicional, como a histórica Presbiteriana.

(017) Tem, porque agora o pessoal tá numa ondinha de ser mais alternativo, né? Então, por exemplo, as pessoas se você for no centro hoje à noite, você vê que tem um perfil de jovens que se for analisar não se enquadrariam numa Presbiteriana. Acho que o (IRNP) é essa referência [...] E eu acho que a gente serve de referência nesse sentido [...] Tem gente na cena mais *underground* de Uberlândia que se diz do (IRNP), mesmo não indo lá (Entrevistado 07).

O interdiscurso do alternativo é utilizado para legitimar um seguinte interdiscurso, o da referência (“Acho que o (IRNP) é essa referência [...] E eu acho que a gente serve de referência nesse sentido [...] Tem gente na cena mais *underground* da cidade que se diz do (IRNP), mesmo não indo lá”). A IRNP seria tão referenciada no meio alternativo da cidade, que até aqueles que não frequentam a igreja se diriam parte dela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve, como objetivo principal, compreender as representações dos espaços sagrado e profano no âmbito de uma igreja neopentecostal não tradicional (*underground*) de uma cidade no interior de Minas Gerais. Por meio de uma pesquisa de natureza qualitativa, na qual foram realizadas 15 entrevistas semiestruturadas com pastores e fiéis de uma instituição religiosa – respectivamente, 05 pastores e 10 fiéis –, pôde-se observar que o espaço da igreja neopentecostal pesquisada, de alguma forma, invadiu um espaço essencialmente profano (mecânica). Não haveria, por assim dizer, qualquer tipo de conflito, por parte da igreja ou de seus representantes, no sentido de ocupar espaços notadamente mundanos como: igrejas, cinemas, entre outros. Esta ruptura, com uma abordagem tradicional de distribuição espacial dos templos – especialmente presente na igreja católica –, levaria, na perspectiva dos transeuntes, a uma percepção da igreja pesquisada como sendo um não espaço sagrado e, assim, a uma ideia de que haveria uma certa fluidez entre o interior e o exterior desta – reflexo, talvez, da própria fluidez do discurso teológico neopentecostal alternativo que se aproxima do mundano. Além disso, o templo parece apresentar-se como um espaço não conservador – que não conserva tradições –, tendo um caráter essencialmente prático e informal.

Uma vez que as análises empreendidas no escopo deste trabalho restringiram-se apenas ao universo de uma igreja neopentecostal *underground* de uma cidade do Estado de Minas Gerais, sugere-se, como novas possibilidades de pesquisa, que as representações dos espaços sagrado e profano possam ser buscadas em outras organizações com um perfil próximo – igrejas neopentecostais alternativas como a Bola de Neve, por exemplo –, bem como em outras localidades.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig), e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio concedido na realização deste trabalho.

## REFERÊNCIAS

BARROS, S. C. B.; NASCIMENTO NETO, L. E. Um olhar geográfico na festa de São Sebastião no Encanto-RN. *Geotemas*, Pau dos Ferros, v. 1, n. 1, p.48-58, jun. 2011.

- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 67-86, jan. 2000.
- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BORGES, A. F. et al. Empreendedorismo religioso: um estudo sobre empresas que exploram o nicho da religiosidade. *Revista de Administração Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 5, p. 565-583, out. 2015.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, P. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.
- BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 2000.
- BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 10. ed. Campinas: Papirus, 2010.
- CAREGNATO, R. C. A.; MUTTI, R. Pesquisa Qualitativa: Análise de Discurso versus Análise de Conteúdo. *Texto & Contexto Enfermagem (UFSC, Impresso)*, Florianópolis, v. 15, p. 4, 2006.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ENOQUE, A. G.; BORGES, A. F.; BORGES, J. F. O sagrado e o profano nas organizações contemporâneas. *Pretexto*, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 28-4, jun. 2016.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 67-159.
- GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. *RA'EGA: O Espaço Geográfico em Análise*, Curitiba, v. 05, p. 67-78, 2001.
- GILL, R. Análise de Discurso. In: BAUER, M.W.; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. 3. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002. p.244-70.
- GRABAR, O. O sentido do sagrado. *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, v.16, n.10, p. 27-31, out. 1988.

- KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. 243 p.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MINTZBERG, H. Organization design: fashion or fit? *Harvard Business Review*, p. 103-116, feb. 1981.
- MINTZBERG, H. *Criando organizações eficazes*. São Paulo: Atlas, 2003.
- OLIVEIRA, H.C. *Amém? Amém! Estudo das dinâmicas espaciais das igrejas pentecostais em Uberlândia (MG)*. 2006. 104 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.
- OLIVEIRA, H. C. Espaço e religião, sagrado e profano: uma contribuição para a geografia da religião do movimento pentecostal. *CPG: Caderno Prudentino de Geografia*, Presidente Prudente, v. 2, n. 34, p.135-161, dez. 2012.
- ORLANDI, E. P. A Análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: 10º SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DE DISCURSO, nov. 10-13, 2003, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2003. CD-ROM.
- ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248 p.
- ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. 296 p.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: Uma abordagem geográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, NEPEC, 1996. 92 p.
- ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SANCHIS, P. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- SANTOS, A. P. Introdução à geografia das religiões. *Geosp: Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 11, p. 21-33, 6 dez. 2002. Universidade de São Paulo - Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2002.123639>. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/123639>. Acesso em: 03 nov. 2019.
- SERAFIM, M. C. Religião e o “espírito” empreendedor. In: EnANPAD: ENCONTRO DA ANPAD, 32., 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, 2008, p. 1-16.
- SILVA, B. M. et al. Uma organização religiosa pensada a partir da teoria das teorias organizacionais em Mintzberg. *JPM: Journal of Perspectives in Management*, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 18-33, dez. 2018.

SILVA, R. R. Espiritualidade e religião no trabalho: possíveis implicações para o contexto organizacional. *Psicologia, ciência e profissão*, [s.l.], v. 28, n. 4, p. 768-779, ago. 2008.

SILVA, R. R.; SIQUEIRA, D. Espiritualidade, religião e trabalho no contexto organizacional. *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 14, n. 3, p. 557-564, set. 2009.

SOUSA, P. P. A. de. Notas para uma geografia da religião. *Revista de Ciências Humanas: Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes*, Viçosa, v. 11, n. 2, p.245-258, jul. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.cch.ufv.br/revista/sumario.php?id=21>. Acesso em: 05 nov. 2019.

TEIXEIRA, F. *Sociologia da religião: enfoques teóricos* (org.). 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

TRACEY, P.; PHILLIPS, N.; LOUNSBURY, M. Taking religion seriously in the study of organizations. In: TRACEY, P.; PHILLIPS, N.; LOUNSBURY. (org). *Religion and organization theory*. London: Emerald, 2014.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.

WEBER, M. Classe, Status e Partido. In: VELHO, O. G. et al. (org.). *Estrutura de Classes e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 2000.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. LCT, 1982.

WEBER, M. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Antropos, 2006.